

Mal y perdón en Hannah Arendt: un itinerario

Hannah Arendt's Evil and Forgiveness Notions: an Itinerary

Alfonso BALLESTEROS

Universidad de A Coruña

<https://orcid.org/0000-0001-9791-5001>

alfonso.ballesteros@udc.es

RECIBIDO: 11/03/2018 / ACEPTADO: 23/03/2018

Resumen: Todo proceso de justicia transicional requiere desligarse de los males del pasado de uno u otro modo. Para Hannah Arendt el remedio de la acción humana para lograr la reversibilidad de las acciones es el perdón. Sin embargo, la noción de perdón que presenta en *La condición humana* cambia notablemente. El perdón guarda una compleja relación con el problema del mal que la autora denomina «radical» y, más adelante, «banal». La transcendencia de los cambios en su caracterización del mal y la relación de estos con el perdón no han sido puestos suficientemente de manifiesto, algo que pretende lograrse con este artículo que traza un itinerario de este tema y pone de manifiesto algunas de las limitaciones del pensamiento arendtiano en relación al perdón.

Palabras clave: Hannah Arendt, perdón, mal radical, banalidad del mal.

Abstract: Any process of transitional justice requires a break with the evils of the past. According to Arendt the solution of human action to achieve reversibility is forgiveness. However the notion of forgiveness she gives in *The Human Condition* changes in a significant way. Forgiveness has a complex relationship with the problem of evil she calls «radical» and afterwards «banal». The importance of the changes in the way she defines evil and its relationship with forgiveness has never been sufficiently outlined. This is precisely the purpose of this paper that shows its evolution and outlines the limits of the Arendtian thought in relation with forgiveness.

Keywords: Hannah Arendt, Forgiveness, Radical Evil, Banality of Evil.

Sumario: 1. INTRODUCCIÓN. 2. LAS NOCIONES DE «PERDÓN» Y DE «MAL RADICAL» EN *LA CONDICIÓN HUMANA* (1958). 3. EL MAL RADICAL COMO IMPERDONABLE EN *LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO* (DESDE SU 2.ª ED. DE 1958). 4. LA IMPERDONABLE BANALIDAD DEL MAL EN *EICHMANN EN JERUSALÉN* (1963). 5. RADICALIDAD DEL MAL Y BANALIDAD DE LOS CRIMINALES EN «ALGUNAS CUESTIONES SOBRE FILOSOFÍA MORAL» (1965-66). 6. A MODO DE CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

Todo proceso de justicia transicional busca un nuevo inicio en una comunidad política ante los males del pasado y no cabe duda de que el pensamiento de Hannah Arendt es pertinente y una buena inspiración para pensar sobre el mismo. Su vida es una sucesión constante de nuevos inicios y, por lo que respecta a su pensamiento, ella considera, frente a Heidegger, que el ser humano se caracteriza por ser un ser natal, un ser que *comienza* más que un ser *a la muerte* como él lo pensaba. Es, en fin, un nuevo inicio y, como inicio él mismo es capaz de empezar, de actuar en el mundo y de renovarlo, así como las comuni-

dades políticas, mediante su libertad. Esto muestra la posibilidad del ser humano de *recomenzar* como algo constitutivo de la condición humana, por emplear los términos arendtianos. La natalidad del ser humano constituye la gran esperanza ante el totalitarismo para Arendt y, por ello, se refiere a esta en la última frase de su obra *Los orígenes del totalitarismo*¹.

Ahora bien, no solo el concepto de natalidad es interesante en este ámbito. Otros temas arendtianos, que constituyeron materia de su pensamiento, de su escritura y de su enseñanza, son fundamentales para la justicia transicional: la culpa personal, la responsabilidad colectiva, el perdón y el mal². El perdón adquiere sentido a partir de la falta, del mal. Paul Ricoeur ha expresado la distancia entre perdón y mal en términos poéticos refiriéndose a la profundidad de la falta y a la altura del perdón³. Estas dos nociones, perdón y mal, han sido objeto de atención por parte de diversos intérpretes de Arendt.

Destaca, en relación al perdón la visión crítica de Paul Ricoeur en el Epílogo de su obra sobre la memoria, la historia y el olvido⁴, así como Roger Berkowitz con su detallada exégesis muy cercana a los textos de Arendt⁵. Sobre la naturaleza del mal supone un avance el texto de Richard Bernstein, así como la monografía de Patrick Hayden que emplea el pensamiento arendtiano sobre el mal para procurar comprender el mundo actual⁶.

¹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, G. Solana (trad.), Alianza, Madrid, 5ª reimpr., 2011, p. 640.

² También, en menor medida, la promesa, que hemos desarrollado en otro lugar: BALLESTEROS, A., *Innovación versus conservación. La tensión entre la política y el derecho en la obra de Hannah Arendt*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016, pp. 234-241.

³ RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, A. Neira (trad.), Trotta, Madrid, 2010, pp. 598 y ss.

⁴ Con Ricoeur, citado en la nota anterior, véase también: RAMÍREZ, H. S., «Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt: realidades básicas para la razón práctica en el marco de la diversidad cultural», *Persona y Derecho*, 61, 2009, pp. 249-281; DE DOMINGO, T., *Justicia transicional, memoria histórica y crisis nacional*, Aranzadi, Cizur Menor, 2012, pp. 15-32; y RIVAS, P., *Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional*, Aranzadi, Cizur Menor, 2013, pp. 27-31.

⁵ BERKOWITZ, R., «The Power of Non-Reconciliation-Arendt's Judgment of Adolf Eichmann», <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/11/8>, 2011 (13 de febrero de 18). Véase también LA CAZE, M., «Promising and Forgiveness», en *Hannah Arendt: Key Concepts*, P. Hayden (ed.), Acumen, Durham, 2014, pp. 209-221. Entre nosotros, véase GÓMEZ RAMOS, A., «¿Con o sin cicatrices? Límites del perdón y la reconciliación», en *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, A. Gómez Ramos y C. Sánchez Muñoz (ed.), Plaza y Valdés, Madrid, pp. 165-185. También se ha publicado PRIOR OLMOS, A., «Historia de la voluntad y banalidad del mal», *Arbor*, 742, 2010, pp. 211-226.

⁶ BERNSTEIN, R. J., «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», en *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, pp. 235-257; HAYDEN, P., *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*, Routledge, London & New York, 2009.

El presente trabajo busca profundizar en la noción arendtiana de «perdón» y la relación de esta con su reflexión sobre el mal, de modo que su noción de «mal» solo interesa aquí en relación con el perdón. Para lograr el objetivo de este estudio resulta enriquecedor y prácticamente imprescindible para una comprensión completa de la pareja conceptual «perdón» y «mal» en Arendt tomar en consideración los siguientes textos de la autora que se indican por orden de fecha de publicación: *La condición humana* (1958), *Los orígenes del totalitarismo* (desde su 2.º ed., 1958), *Eichmann en Jerusalén* (1963) y «Algunas cuestiones de filosofía moral» (1965-66), trabajo recogido en la colección de ensayos «Responsabilidad y juicio».

Dentro de la obra arendtiana hay otras muchos trabajos a los que no nos referimos aquí con detenimiento porque no se refieren al tema del perdón o se refieren a este de forma muy sucinta. Son, por tanto, impertinentes para este estudio las siguientes obras, con indicación de su año de publicación: *Sobre la revolución* (1963), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1968), o *Crisis de la república* (1973). Del mismo modo son impertinentes las siguientes obras, colecciones póstumas de artículos de Arendt publicados en vida o publicaciones de escritos inéditos: *De la historia a la acción, ¿Qué es la política?*, *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* y *La promesa de la política*⁷.

Requiere una mención particular su *Diario filosófico*, obra escrita entre 1950 y 1973. Esta obra contiene anotaciones tempranas acerca del perdón que abarcan tres años: de junio de 1950 a junio de 1953. Se trata de textos sobre la noción de perdón que en su mayoría contradicen la visión que ofrece años después en *La condición humana*, obra publicada en vida por la propia autora en 1958. Si se atiende a la temprana escritura de estas anotaciones del *Diario*, a su escasa continuidad y a su carácter de anotaciones provisionales que la autora escribía para sí misma, se toma conciencia de que estas no pueden arrojar luz alguna a una evolución de la noción de perdón que es

⁷ Véase ARENDT, H., *Sobre la revolución*, P. Bravo (trad.), 2ª reimpr., Alianza, Madrid, 1998; *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, A. Poljak (trad.), Península, Barcelona, 1996 y *Crisis de la república*, G. Solana (trad.), Taurus, Madrid, 1973. De las obras póstumas véase *La vida del espíritu*, R. M. Romero y F. V. Oña (trad.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994; *De la historia a la acción*, F. Birulés (trad.), Paidós, Barcelona, 1995; *¿Qué es la política?*, R. S. Carbó (trad.), Paidós, Barcelona, 1997; *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Ag. Serrano de Haro, Al. Serrano de Haro y G. Larrañaga Argárate (trad.), Caparrós, Madrid, 2005; *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, A. Serrano de Haro (trad.), Encuentro, Madrid, 2007 y *La promesa de la política*, A. Serrano de Haro (trad.), Encuentro, Madrid, 2008.

posterior en el tiempo y se da en las obras publicadas en vida y por voluntad de la autora, como se verá⁸.

Dicho esto, son los cuatro textos arriba referidos los que resultan fundamentales para el presente trabajo y en ellos se manifiestan sus cambios de opinión y las matizaciones en la noción de perdón que aquí se estudia. El primero de ellos es *La condición humana*, el principal texto de su obra que trata del perdón y que, como se verá, contiene las primeras ideas acerca del mismo.

2. LAS NOCIONES DE «PERDÓN» Y DE «MAL RADICAL» EN *LA CONDICIÓN HUMANA* (1958)

El final del capítulo de *La condición humana* dedicado a la acción ha recibido una considerable atención entre los intérpretes de Arendt a diferencia de su crítica al cartesianismo, al cientificismo o al capitalismo. En este lugar la autora recoge, como cierre, una reflexión sobre dos *poderes* humanos fundamentales en política: el perdón y la promesa. Estos poderes son una suerte de antídoto a dos deficiencias respectivas, inherentes a la acción humana, insuficiencias que la autora detecta a lo largo de su exposición. Estas son su carácter irreversible y su carácter impredecible respectivamente.

Los remedios a estas deficiencias son el perdón y la promesa, que proceden de la propia acción. Por eso es importante para Arendt considerarlos *poderes*, como algo perteneciente a la esfera de la acción y de la libertad humanas en sentido político, como algo distinto de la producción, el arte o la labor. Así, señala que perdón y promesa son «una de las potencialidades de la acción misma»⁹. El perdón y la promesa logran algo así como si la acción pudiera situarse por encima de sí misma, pues ambos son formas de acción y se sitúan, al mismo tiempo, por encima de la acción.

Esta suerte de «remedios» van unidos porque el primero se refiere a «deshacer los actos del pasado» y el segundo a «establecer [...] islas de seguridad» para el futuro¹⁰. El perdón permite que la persona cambie y, la promesa,

⁸ ARENDT, H., *Diario filosófico 1950-1973*, R. Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2006. El Cuaderno I, 1 recoge la primera anotación y el Cuaderno XVI, 7 la última acerca del perdón.

⁹ ARENDT, H., *La condición humana*, R. Gil Novales (trad.), Paidós, Barcelona, 1993, p. 256.

¹⁰ *Ibid.*, p. 256. Otros problemas o deficiencias de la acción humana como su escasa duración (*futility*) obtienen su remedio a partir de actividades externas a la acción, como la poesía que permite mantener las acciones en el recuerdo.

por su parte, logra que la persona se mantenga igual, de forma que se complementan; y todo ello ocurre, no en soledad, sino ante los iguales.

En particular, al dar forma al concepto de perdón, Arendt insiste en su carácter plural, de modo que el perdón es una experiencia política que no tiene su origen en una experiencia del individuo consigo mismo. Además, en este contexto señala que actuar a la manera del *hacer*, es decir, en solitario y en términos de medios y fines, supone siempre el uso de la violencia y, por ello, en caso de querer volver a la situación previa a lo *hecho*, será necesario *deshacer* mediante la destrucción. En este sentido, tratar los asuntos humanos y a los seres humanos como materia de trabajo cierra las vías al perdón, pues este es un remedio que procede de la *acción*¹¹.

El perdón, como remedio a la irreversibilidad de los actos del pasado es necesario para poder restaurar las relaciones dañadas por la falta. Arendt señala que necesitamos ser «liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho»¹². Conviene tomar en cuenta que la presentación arendtiana de en qué consiste el perdón tiene como única fuente el Nuevo Testamento: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret»¹³. La única excepción a esta fuente es el principio romano de ahorrar la vida del vencido y el derecho a conmutar la pena de muerte, prerrogativa de muchos jefes de Estado occidentales durante mucho tiempo¹⁴. Fuera de estas, todas sus referencias se refieren a la enseñanza de Jesús. Sin embargo, Arendt lleva a cabo un notable esfuerzo de secularización del perdón en la enseñanza de Jesús al presentarlo como «poder humano» no derivado de Dios, pues incluso el perdón de Dios requeriría del perdón previo de los hombres¹⁵. Su pasaje central con respecto al perdón contiene dos referencias evangélicas:

La insistencia en el deber de perdonar procede claramente de que «no saben lo que hacen», y esto no se aplica al punto extremo del pecado y al mal voluntariamente deseado, ya que entonces no habría sido necesario enseñar: «Si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote ‘Me arrepiento’, le perdonarás»¹⁶.

¹¹ *Ibid.*, p. 258.

¹² *Ibid.*, p. 257.

¹³ *Ibid.*, p. 258.

¹⁴ *Ibid.*, p. 259.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Este texto muestra la interpretación de dos pasajes, los dos limitadores del alcance del perdón: uno, de carácter subjetivo, pondría de manifiesto que el perdón tiene que ver con una carencia de conocimiento por parte del que comete la falta o pecado¹⁷. El otro entraña la limitación objetiva, el perdón no se aplica al mal particularmente grave: el llamado «punto extremo del pecado».

Según Arendt no hay que perdonar siempre, más bien, hay que perdonar de forma cotidiana las pequeñas o muy pequeñas ofensas de la vida ordinaria, hasta *siete* veces al día, pero no los crímenes llevados a cabo voluntariamente o los grandes crímenes. Según ella, el perdón no se refiere a ofensas que rara vez se dan o que no son tan frecuentes por su gravedad objetiva o por realizarse a sabiendas. Arendt reduce el alcance del perdón, que sería más bien algo cotidiano y ordinario, al señalar que «pecar es un hecho diario»¹⁸, en oposición a las acciones poco frecuentes y particularmente malas: el «extremo pecado (*crime*) o el mal voluntariamente deseados (*willed evil*) [que] son raros»¹⁹.

Tras poner de manifiesto que el perdón, que permite «iniciar algo nuevo»²⁰, se refiere a ofensas cotidianas no realizadas conscientemente, señala que, en su carácter innovador, el perdón se opone a la venganza, que es una re-acción, espoleada por el propio acto, al que sigue atado y que no pone fin a las consecuencias del mismo. El perdón solo puede oponerse a la venganza en cuanto a que esta es una «reacción natural y casi automática a la transgresión»²¹, y el perdón es innovador e inesperado. Sin embargo, resulta difícil de ver que este perdón de pequeñas ofensas cotidianas sea el «extremo opuesto a la venganza»²², como si ante las pequeñas ofensas cotidianas cupiera la venganza. La venganza más bien se predica de ofensas no-cotidianas y de cierta entidad. Con respecto al perdón, cabría decir que un perdón disminuido hasta la «disculpa» cotidiana resulta tan automático como la venganza.

¹⁷ Pedro Rivas ha señalado las dificultades de su planteamiento: «un problema manifiesto de las tesis de Arendt radica en el alcance de la afirmación de que se perdona la acción cometida no a sabiendas. Y es que aparentemente una acción sería precisamente la que cae fuera del ámbito del perdón porque se trata de una acción excusable». RIVAS, P., *Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional*, cit., p. 29.

¹⁸ ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 259.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 260.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

En el texto, Arendt señala a continuación que, si la venganza es el extremo opuesto al perdón, el castigo es la alternativa al mismo, teniendo ambos en común el deseo de terminar algo que sin intervención nunca concluiría. La autora sentencia que, de tal modo son la alternativa el uno del otro que es «elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable»²³.

A continuación señala, en la única referencia al mal radical de toda esta obra: «esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos ‘mal radical’ y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco»²⁴. Señala que lo único que sabemos es que este mal nos hace impotentes para perdonar y para castigar: aquí «el acto nos desposee de todo poder»²⁵. Ante el mal radical solo cabría aplicar las palabras de Jesús ante el que provoca escándalo: «Mejor sería que le atasen una rueda de molino y le arrojasen al mar»²⁶. Pero la autora, por ahora, nada más dice del mal radical y su relación con el escándalo.

A continuación, Arendt critica que sea necesario amar para perdonar como propone el cristianismo. Aquí se aparta conscientemente por primera vez de la doctrina cristiana, pues en el resto de su caracterización del perdón le sirve de inspiración para su pensamiento a partir de una determinada interpretación singular y cuestionable, pero procurando seguir la autoridad de Jesús de Nazaret. En este caso critica que solo el que ama pueda perdonar. Para ella, el amor es una pasión antipolítica que suprime la debida distancia necesaria para la amistad política. El amor, además, sería algo tan poco habitual que necesitar del amor para perdonar supondría, en la práctica, excluir el perdón de los asuntos humanos. La práctica inutilidad del perdón originado en el amor excluiría este como su fuente. Para ella, el respeto bastaría para el perdón, la amistad política aristotélica, «una especie de ‘amistad’ sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia [...] independiente de la cualidades que admiramos o estimamos»²⁷.

²³ *Ibid.* Sentencia que rectificará más adelante, como se verá.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Arendt relaciona directamente el escándalo cristiano del que se habla en los Evangelios con el mal radical, término kantiano que ella adopta otorgándole un nuevo sentido. Lo que tienen en común el escándalo (cristiano) y el mal radical (al modo arendtiano) es que son imperdonables.

²⁷ ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 262.

El poeta W. H. Auden le manifiesta su desacuerdo con su concepción del perdón tras leer *La condición humana*. Arendt considera en esta obra que se perdona a la persona y lo que esta hace, idea que Auden consideraba problemática, como le manifestó en una carta. Influida por ello en mayor o menor medida, la autora pasa a defender que es posible perdonar a la persona sin perdonar lo que ha hecho²⁸. Es decir, considera que es posible perdonar a un criminal sin perdonar sus crímenes; debido, por ejemplo, a que sus intenciones no eran tan perversas como sus actos.

Este epígrafe dedicado al perdón, especialmente por su carácter fragmentario, plantea un buen número de interrogantes. La cuestión del alcance del perdón es la que más interés reviste. Cabe apuntar, por ahora, en primer lugar, que una interpretación unitaria de este epígrafe obliga a rechazar la consideración de que el perdón para ella se limite a pequeñas ofensas cotidianas y meramente personales —como podría extraerse de su referencia a la cotidianidad del pecado²⁹— y sin trascendencia jurídica. De otro modo, ni la venganza puede ser su opuesto —pues nadie se venga de una pequeña ofensa ordinaria—; ni el castigo su alternativa—pues son precisamente los «graves pecados» o delitos lo que se castiga en cualquier comunidad política.

Lo que encontramos es que, para Arendt, en esta obra, el mal tiene que ver, desde el punto de vista del sujeto que actúa, con una voluntariedad y con un deseo de causar daño. Si desde un punto de vista objetivo el mal radical queda perfilado como el que pretende lograr demostrar que los seres humanos son superfluos, desde un punto de vista subjetivo, del agente, es un «mal voluntariamente deseado». Este mal, según Arendt, nos despoja de todo poder y, por ello, también del poder de perdonar: es imperdonable. Para perdonar haría falta encontrar que el otro *no sabe lo que hace*. Cuando el criminal *sabe lo que hace* esto convierte sus crímenes en algo imperdonable y también incastigable, irreversible, irreparable, pues los remedios de la acción nada podrán hacer ante ellos.

²⁸ Para leer más sobre la relación entre Arendt y Auden en relación al perdón véase REINHARD LUPTON, J., «Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and *The Winter's Tale*», *New Literary History*, 45, 2014, pp. 641-663.

²⁹ Nos oponemos aquí a BERKOWITZ, R., «The Power of Non-Reconciliation-Arendt's Judgment of Adolf Eichmann» (cit., sección VI, sin paginación) que señala: «la defensa de Arendt del perdón no alcanza el perdón de delitos y pecados. Por el contrario, el perdón se limita a la «constante liberación mutua» que permite a los hombres continuar actuando en el mundo». La traducción es mía. Según Berkowitz los delitos y pecados (graves) guardarían relación con la reconciliación y no con el perdón.

3. EL MAL RADICAL COMO IMPERDONABLE EN *LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO* (desde su 2.^a ed. de 1958)

La exposición anterior de las reflexiones arendtianas sobre el tema del mal abrían la puerta a la cuestión del mal radical, marca de contraste del perdón y manifestación de lo incomprensible y también de lo imperdonable e incastigable.

Si se vuelve algo para atrás en el tiempo se encuentra que la obra en que Arendt profundiza en el tema del mal es la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) pero, sobre todo, en la conferencia «Ideología y terror» (1953). Esta conferencia se convierte, debidamente reelaborada, en el decimotercer capítulo de su magna obra sobre el totalitarismo a partir de su segunda edición, en 1958. Este año es, además, el año de aparición de *La condición humana*, que se acaba de comentar. Como se ve, la cuestión del mal radical y del perdón, en una y otra obra, se elaboran casi al mismo tiempo, pero ella no hace remisiones entre sus obras.

En *Los orígenes del totalitarismo* la autora emplea el término de Kant, «mal radical», para referirse a los crímenes perpetrados bajo los regímenes de Hitler y Stalin. Sin embargo, su cercanía con Kant en este punto es difícilmente defendible. En efecto, Arendt trata el tema del poder del hombre enfatizando la capacidad de este de hacer «un mal radical». El mal radical es aquel que logra poner de manifiesto que los seres humanos son superfluos, y no tiene otro objetivo que mostrar esa superfluidad humana. En los campos de concentración «el interno [...] siempre puede ser sustituido [...] es absolutamente superfluo»³⁰. El propósito de poner de manifiesto que los seres humanos son superfluos se logra precisamente mediante el internamiento de seres humanos en campos de exterminio, lugares donde la «superfluidad» opera de modo tan completo que no solo se aplica a las víctimas sino incluso a los victimarios.

Cabe considerar que el propósito que le lleva a escribir la obra sobre el totalitarismo es comprender el mal radical³¹. Para la autora esto es una empresa especialmente difícil por tratarse de un mal inútil para los propios regímenes totalitarios. Se trata de un mal aparentemente inexplicable y sin precedentes. Arendt considera que el pensamiento de la tradición no ha sido capaz de concebir la existencia de un mal radical y que, por ello, tampoco nosotros

³⁰ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 597.

³¹ BALLESTEROS, A., *Innovación versus conservación...*, cit., pp. 55-56.

podemos comprenderlo. Según ella, en la tradición es un mal no reconocido, ni siquiera por Kant, quien acuñó el término³². A juicio de Arendt, él aceptó que dicho mal existía pero lo racionalizó³³. Conviene referirse ahora brevemente a cómo Kant entiende este mal.

A juicio de Kant la malignidad o perversidad del corazón se explica como la corrupción de los motivos para actuar. Es decir, lo que impulsa al ser humano a actuar son motivos equivocados o «no morales» —«apetito de honores, amor a sí mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como es la compasión»³⁴—, y de este modo se deja en segundo lugar o se pospone el único motivo por el que hay que actuar, que es la ley moral. Así, la radicalidad de un mal para Kant reside en la «inmoralidad» de los motivos, no necesariamente de las acciones. Así, un hombre de buenas costumbres será malo en cuanto lleve a cabo acciones buenas (de acuerdo con la letra de la ley moral), pero no las realice por los motivos adecuados, contraviniendo así el espíritu de la ley moral³⁵.

Por tanto, la radicalidad de un mal no reside en que este se manifieste en acciones humanas extraordinariamente terribles, inútiles o incomprensibles en su crudeza. Tampoco reside en «una corrupción de la *Razón*»³⁶, es decir, en perseguir el mal por el mal mismo, renunciando a la autoridad de la ley moral sobre uno. Para Kant esto es imposible para el ser humano, que no puede rechazar la autoridad de la ley moral por completo³⁷. Para él, el mal radical es un mal porque supone invertir los motivos por los que se debe actuar —las raíces de donde surgen las acciones—, situando la ley moral por detrás de motivos no morales. Es decir, supone otorgar menos importancia o peso a la ley moral que a otros motivos para la acción, como el amor a uno mismo³⁸.

³² ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 616.

³³ *Ibid.*, pp. 615-616.

³⁴ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, F. Martínez Marzoa (trad.), Alianza, Madrid, 1981, pp. 39-40.

³⁵ *Ibid.*, p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

³⁷ *Ibid.*, p. 45. Rechazar la ley moral es propio de seres diabólicos y no humanos, según Kant.

³⁸ Rodríguez Duplá ha estudiado el mal radical kantiano con singular profundidad y en él distingue tres acepciones. La primera, el mal radical *como acto inteligible* supone que el hombre es malo por naturaleza, adopta una máxima suprema mala: la observancia de la ley moral se subordina a las inclinaciones sensibles. Esta es la versión kantiana del pecado original que, claramente, no impide adoptar *empíricamente* la máxima suprema inversa y buena: que las inclinaciones sensibles se subordinen a la ley moral. La segunda es el mal radical *como propensión al mal*, consecuencia de la primera acepción y manifestación empírica de aquella. Esta propensión se convierte en

Como se ve, se pone de manifiesto que este «mal radical» no parece ofrecer una explicación satisfactoria ante la perplejidad de un mal absurdo e inútil para el cuál no basta hablar de motivos equivocados o de la búsqueda del amor a uno mismo. Por ello, para Arendt, estamos ante un mal completamente nuevo desde el punto de vista del pensamiento: Kant no proporciona una explicación satisfactoria para ella, porque lo reduce a una cuestión de motivos comprensibles; esa novedad se extiende también al plano de su realización.

Queda claro que el mal radical arendtiano no es el kantiano, al menos por dos razones. En primer lugar, para Arendt es esencial la gravedad de las acciones y sus consecuencias frente a Kant. Por otro, así como Kant encuentra motivos racionales para dicho mal, Arendt no consigue hallarlos a pesar de su empeño. De modo que, como ha señalado Bernstein, estamos ante una pista falsa para comprender qué significa «mal radical» en Arendt³⁹. Lo esencial en el mal radical, sin embargo, es claro: se trata de demostrar la idea de que el hombre es superfluo⁴⁰.

4. LA IMPERDONABLE BANALIDAD DEL MAL EN *EICHMANN EN JERUSALÉN* (1963)

Conviene ahora referirse al mal banal. El mal banal es, en síntesis, aquel que llevan a cabo los individuos que han dejado de pensar y reflexionar. Es posible que Arendt se inspirara en su marido que hablaba del mal como «fenómeno superficial», según le escribe en una de sus cartas a K. Jaspers⁴¹.

Lo que aquí se quiere no es ofrecer un estudio completo de la noción de la «banalidad del mal» sino mostrar en qué consiste este en relación con el

inclinación cuando se tiene experiencia del placer. Tiene tres grados: fragilidad, impureza y malignidad. La tercera es el mal radical *como autoengaño* que supone, en un primer momento, el autoengaño de obedecer la ley moral pero *no por el deber mismo* (obedecer la letra, pero no el espíritu). Posteriormente, supone *no obedecer la ley moral* por considerar que me encuentro en una excepción e ella (me engaño y *pretendo* obedecer el espíritu y no la letra de la ley). RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Herder, Madrid, 2019, pp. 23-38.

³⁹ BERNSTEIN, R. J., «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», cit., pp. 242-243.

⁴⁰ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 616.

⁴¹ Carta a Jaspers de diciembre de 1963. Citado en YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, M. Lloris Valdés (trad.), Paidós, Barcelona, p. 416.

perdón que es el tema de este trabajo. A este respecto resulta interesante señalar que, a pesar del cambio en la denominación del mal por parte de Arendt, el mal banal es tan imperdonable como el mal radical. Eso sí: las razones para considerar imperdonable el uno y el otro son contrarias entre sí. Vale la pena detenerse en este notable cambio en su concepción del mal y su relación con el perdón.

Arendt aclara en el «Epílogo» a su reportaje *Eichmann en Jerusalén*, que Adolf Eichmann es un *hostis generis humani*, un enemigo público de la humanidad, es un ser humano con el que nadie querría vivir, lo que lo hace imperdonable políticamente. Conviene recordar aquí que el perdón permite restaurar las relaciones dañadas, pero para eso es necesario que sea deseable restaurar una relación o establecer una nueva. Por eso, al final del Epílogo, en palabras que hubiera querido que el tribunal le dirigiera a Eichmann, señala: «nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede querer compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón por la que has de ser ahorcado»⁴². La muerte de Eichmann en la horca es, para ella, la conclusión lógica de que él sea un enemigo de la Humanidad y de la imposibilidad de perdonarle.

Pero, ¿por qué no cabe perdonarlo? O, ¿cuál es la razón más profunda de que nadie quiera compartir la existencia con él? Arendt descubre que Eichmann era una persona que se había negado a pensar, a reflexionar, y el pensamiento para Arendt es condición necesaria para la existencia de cualquier moral: «Únicamente la pura y simple irreflexión—que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez—fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo»⁴³. Y señala, en una frase que sintetiza las consecuencias del abandono del pensamiento y del juicio por parte de Eichmann: «Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía»⁴⁴.

En otro lugar y referido a Eichmann como el hombre común que acaba cometiendo crímenes bajo una burocracia totalitaria, señala: «este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad»⁴⁵. Por ello, este nuevo tipo de delin-

⁴² ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, C. Ribalta (trad.), De Bolsillo, Barcelona, p. 166.

⁴³ *Ibid.*, p. 418. Énfasis de la autora.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 403.

cuenta que era Eichmann planteaba un reto al derecho, pues para la comisión de un delito es necesario el ánimo de causar daño⁴⁶, o mejor, dicho con más precisión: la posibilidad de distinguir el bien del mal⁴⁷.

Con ello cabe aproximarse al quicio o la razón de que el mal banal resulte imperdonable. En el fondo, Eichmann y otros criminales nazis resultaban imperdonables moralmente porque no aceptaban su culpa. La condición del reconocimiento de la culpa es, para Arendt, el pensamiento. Para ella pensar no es solo necesario para la conciencia moral, es mucho más importante y señala que pensando «me constituyo explícitamente a mí mismo», por eso el agente del mal banal no es *una* persona perdonable, pues no se ha constituido como individuo y no puede declararse culpable.

Debido a su renuncia al pensamiento y, por tanto, a la moral, criminales como Eichmann renunciaban a sus cualidades personales. Arendt se pregunta cómo cabría perdonarlos si se han convertido en «nadie». El reconocimiento de la culpa, para Arendt, sería necesario para perdonar y este reconocimiento necesita del previo pensamiento, del diálogo con el yo. Para ser perdonado, según Arendt, es necesario que uno sepa lo que ha hecho, pues sin este conocimiento no puede reconocerse culpable, de modo que «El mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas»⁴⁸.

Esos malhechores que se niegan a pensar por sí mismos y a arrepentirse «no han logrado constituirse en personas»⁴⁹, se empecinan en «ser nadie»⁵⁰. En síntesis cabe decir que la razón para no perdonar el mal banal es diametralmente opuesta a la señalada en *La condición humana*: para ser perdonado no es necesario ya no saber lo que uno hace, sino saberlo y reconocer la culpa. Con la noción del año 1958 aplicada a Eichmann este podría haber sido perdonado, pues *no sabía lo que hacía* como la propia Arendt escribe expresamente. Además, se produce otro cambio: la autora entiende la condena como un castigo, haciendo desaparecer su consideración del perdón y el castigo como alternativas: de modo que lo imperdonable resulta, finalmente, algo castigable⁵¹.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 404.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, M. Candel y F. Birulés (trad.), Paidós, Barcelona, 2007, p. 124.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén* (cit., p. 417). Arendt cita aquí a Grocio.

5. RADICALIDAD DEL MAL Y BANALIDAD DE LOS CRIMINALES EN «ALGUNAS CUESTIONES SOBRE FILOSOFÍA MORAL» (1965-66)

Si atendemos ahora a de qué se trata el mal arendtiano en relación con el perdón, el último texto central es «Algunas cuestiones de filosofía moral» (1965-66). En el mismo Arendt expone su filosofía moral, la que hay detrás del reportaje a Eichmann y sobre la que sustenta su tesis sobre la banalidad del mal.

Cabe distinguir, respecto al mal, dos rasgos característicos: uno de carácter, por así decirlo, «objetivo», o referido al mal en sí, consistente en ver a los seres humanos como superfluos; el segundo es su sentido subjetivo o moral, que se refiere al no reconocimiento de la culpa por parte del sujeto que lo realiza debido a su total ausencia de conciencia moral. De este modo, mal radical y mal banal pueden darse conjuntamente al referirse el primero al objeto del mal y el segundo al autor del mismo⁵².

Si en *La condición humana* las reflexiones sobre el perdón se encontraban en el marco político de la acción, en «Algunas reflexiones sobre filosofía moral» las reflexiones se encuentran en el marco moral de la conciencia. En este último texto reaparece el carácter *incapacitador del mal*, el hecho de que el mal *nos desposee de todo poder*, también del de perdonar. A su vez, en este texto desarrolla algo más la relación entre el mal y el escándalo a la que se ha hecho referencia con anterioridad: «El *skándalon* es lo que no está en nuestro poder reparar (mediante el perdón o mediante el castigo) y lo que permanece, por tanto, como un obstáculo para todas las obras y acciones ulteriores»⁵³.

Arendt considera que, para Jesús de Nazaret el mal en sentido fuerte, el mal irreparable, se identifica con el escándalo y sería algo más que una transgresión moral, se mediría precisamente por su daño a la comunidad y sus consecuencias en el mundo: es un «daño hecho a la comunidad»⁵⁴. Esta sería la razón última de la imperdonabilidad de Eichmann.

6. A MODO DE CONCLUSIONES

Paul Ricoeur, en su Epílogo a *La memoria, la historia y el olvido*, dedicado a «El perdón difícil», ha señalado que Arendt emplea los textos más favorables a

⁵² BERNSTEIN, R. J., «¿Cambió Hannah Arendt de opinión?», cit., p. 253.

⁵³ ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, cit., p. 134.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 135.

su interpretación del perdón en los textos evangélicos. Ricoeur parece estar en lo cierto, y llama la atención que en relación con el perdón en *La condición humana* como más adelante en «Algunas cuestiones de filosofía moral», Arendt emplee como autoridad máxima en la materia a Jesús de Nazaret, a pesar de llegar a conclusiones por completo distintas tal y como se ha explicado.

Cabe, además, criticar la interpretación arendtiana principalmente por el limitado alcance que tiene para ella el perdón desde el punto de vista subjetivo, pues el perdón no alcanza «los males voluntariamente cometidos» en *La condición humana* y, en «Algunas cuestiones de filosofía moral» tampoco los males cometidos sin saberlo. Si los grandes crímenes son imperdonables, entonces el perdón no tendrá lugar en un proceso transicional que trate de superar un régimen totalitario o cualquier burocracia que facilite a funcionarios como Eichmann alejarse de la realidad y cometer crímenes *sin saber que los comete*.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H., *Crisis de la república*, G. Solana (trad.), Taurus, Madrid, 1973.
- *De la historia a la acción*, F. Birulés (trad.), Paidós, Barcelona, 1995.
 - *Diario filosófico 1950-1973*, R. Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2006.
 - *Eichmann en Jerusalén*, C. Ribalta (trad.), De Bolsillo, Barcelona, 2006.
 - *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Ag. Serrano de Haro, Al. Serrano de Haro y G. Larrañaga Argárate (trad.), Caparrós, Madrid, 2005.
 - *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, A. Poljak (trad.), Península, Barcelona, 1996.
 - *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, A. Serrano de Haro (trad.), Encuentro, Madrid, 2007.
 - *La condición humana*, R. Gil Novales (trad.), Paidós, Barcelona, 1993.
 - *La promesa de la política*, A. Serrano de Haro (trad.), Encuentro, Madrid, 2008.
 - *La vida del espíritu*, R. M. Romero y F. V. Oña (trad.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
 - *Los orígenes del totalitarismo*, G. Solana (trad.), Alianza, Madrid, 5ª reimpr., 2011.
 - *¿Qué es la política?*, R. S. Carbó (trad.), Paidós, Barcelona, 1997.
 - *Responsabilidad y juicio*, M. Candel y F. Birulés (trad.), Paidós, Barcelona, 2007.
 - *Sobre la revolución*, P. Bravo (trad.), Alianza, Madrid, 2ª reimpr., 1998.
- BALLESTEROS, A., *Innovación versus conservación. La tensión entre la política y el derecho en la obra de Hannah Arendt*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2016.
- BERKOWITZ, R., «The Power of Non-Reconciliation-Arendt's Judgment of Adolf Eichmann», <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/11/8>, 2011 [13-02-2018].

- BERNSTEIN, R. J., «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», en *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, F. Birulés (comp.), Gedisa, Barcelona, pp. 235-257;
- DE DOMINGO, T., *Justicia transicional, memoria histórica y crisis nacional*, Aranzadi, Cizur Menor, 2012.
- GÓMEZ RAMOS, A., «¿Con o sin cicatrices? Límites del perdón y la reconciliación», en A. Gómez Ramos y C. Sánchez Muñoz (ed.), *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, Plaza y Valdés, Madrid, pp. 165-185.
- HAYDEN, P., *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*, Routledge, London & New York, 2009.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, F. Martínez Marzoa (trad.), Alianza, Madrid, 1981.
- LA CAZE, M., «Promising and Forgiveness», en P. Hayden (ed.), *Hannah Arendt: Key Concepts*, Acumen, Durham, 2014, pp. 209-221.
- PRIOR OLMOS, A., «Historia de la voluntad y banalidad del mal», *Arbor*, 742, 2010, pp. 211-226.
- RAMÍREZ, H. S., «Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt: realidades básicas para la razón práctica en el marco de la diversidad cultural», *Persona y Derecho*, 61, 2009.
- REINHARD LUPTON, J., «Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and The Winter's Tale», *New Literary History*, 45, 2014, pp. 641-663.
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, A. Neira (trad.), Trotta, Madrid, 2010.
- RIVAS, P., *Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional*, Aranzadi, Cizur Menor, 2013.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Herder, Madrid, 2019.